52e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 25 20 JUIN 1935

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les âmes du Purgatoire nous voient-elles ? Savent-elles ce qui se passe ici-bas ? 1o « Si les événements de cette vie sont visibles pour les élus du ciel, ils le sont également pour les élus du Purgatoire » (Mgr Chollet, *Nos morts*, p. 48). — 2o Secundum naturalem cognitionem nesciunt animæ separatæ ea quæ hic aguntur..., sed per alios cognoscere possunt, videlicet per animas eorum qui hinc ad eas accedunt, vel per angelos, seu dæmones, vel etiam Spiritu Dei revelante » (Billot, *De novissimis*, p. 124-125).

R. — Dans la dernière décade, l'*Ami* a déjà répondu trois fois à cette même question : en 1924, p. 9 ; en 1926, p. 642 646 ; en 1928, p. 9. Nous ne pouvons donc ici que résumer nos réponses précédentes.

Il s'agissait en 1924 de savoir si les âmes du purgatoire connaissent nos besoins, afin de prier pour nous. En 1926, d'une manière plus générale, il était question de la connaissance des âmes séparées : ces âmes sont-elles, par rapport à la vie intellectuelle d'ici-bas, dans un état d'infériorité ? Enfin la question posée en 1928 ressemblait étrangement à celle qui nous est posée aujourd'hui, à la seule différence cependant qu'elle n'invoquait l'autorité ni de Mgr Chollet ni du cardinal Billot.

Faut-il admettre que les âmes du purgatoire nous « voient » et ont connaissance des événements de ce monde qui peuvent les intéresser ? Il ne saurait, de toute évidence, être question d'une « vision » corporelle. Le P. Hugon situe exactement le problème en parlant de la « présence de nos défunts avec nous par la pensée ». Et voici la réponse qu'il y donne [1] :

« On peut établir comme règle que [les âmes séparées] connaissent tous les faits singuliers qui se réfèrent spécialement à elles dans leur monde ou dans le nôtre. Il semble que cela soit dû à la perfection naturelle de l'intelligence séparée. Quoi qu'il en soit des damnés, ce principe, qui est admis pour les bienheureux, *ne doit pas être entièrement contesté pour les âmes du purgatoire :* leur condition intellectuelle, d'une part, et leur titre d'amis de Dieu, d'autre part, leur donnent droit à connaître ce qui les intéresse sur la terre. L'âme sait donc où est son corps... ; elle sait les prières qu'on fait pour elle... ; elle ne doit pas ignorer totalement ce qui intéresse ses parents et ses amis ; les affections légitimes et saintes, que le trépas, bien loin de briser, a consacrées et rendues plus pures, demandent que l'âme ne soit pas tout à fait sans nouvelles de ceux qui ont tant pleuré son départ et qu'elle chérit elle-même plus tendrement encore que pendant la vie. Et puis, la Communion des Saints réclame des rapports vivants, comme un flux et un reflux, entre les trois Eglises : les militants de la terre, les débiteurs du purgatoire, les triomphateurs du ciel, ne sont pas entièrement séparés et isolés les uns des autres. »

C'est là la thèse générale. Les explications psychologiques de cette connaissance varient. S. Thomas n'admet pas que, *d'une connaissance naturelle,* les âmes des morts puissent savoir ce qui se passe ici-bas : « Si l'on parle de connaissance naturelle, telle que nous la considérons en cette question, les âmes des morts ne savent pas ce qui se passe ici-bas. On peut en trouver la raison dans ce qui a été dit : l'âme séparée connaît les singuliers pour autant qu'elle a un certain rapport avec eux, soit à cause d'une trace laissée par une connaissance ou une affection de la vie antérieure, soit à cause d'une disposition divine. Or, les âmes des morts, d'après le plan divin et d'après leur manière d'exister, sont séparées de la société des vivants, et agrégées à la société des substances spirituelles qui sont sans corps. C'est pourquoi elles ignorent ce qui se fait parmi nous... » (Ia, q. 89, a. 8). Mais « les âmes des morts peuvent avoir souci des affaires des vivants, même si elles en ignorent l'état... ; elles peuvent aussi connaître les actions des vivants, non par elles-mêmes, mais soit par les âmes de ceux qui d'ici-bas arrivent près d'elles, soit par les anges ou les démons, soit encore « par une révélation de l'Esprit de Dieu » *(ibid.,* ad 1). On voit que la citation rapportée de Billot suit de très près l'exposé de S. Thomas.

Peut-on se séparer ici de l'Angélique Docteur, et enseigner que, même d'une connaissance naturelle, l'âme séparée sait d'ici-bas ce qui peut l'intéresser ? Nous avons répondu affirmativement en 1924 (p. 10). « Il semble que cela soit dû à la perfection naturelle de l'intelligence séparée, » dit à bon droit le P. Hugon. Que notre correspondant veuille bien relire le développement que nous avons donné à cette doctrine en 1928, p. 644, surtout 2e colonne. Et il verra que l'*Ami* est complètement d'accord avec Mgr Chollet.

---

[1] *Réponses théologiques à quelques questions d'actualité,* p. 251 (Paris, Tequi), p. 249-251.

Q. — L'*Ami* a naguère patronné cette opinion de Mgr Chollet : « Si vous êtes inquiet sur le sort éternel d'une âme chère, même décédée depuis longtemps, offrez présentement des sacrifices pour elle. Devant Dieu, il n'y a ni passé ni avenir, mais un éternel présent. Dieu acceptera donc d'avance vos offrandes pour le salut de cette âme. » (J'ai résumé).

Cette opinion, qui heurte d'abord le sens commun, est conforme à l'omniscience de Dieu et à son universelle volonté salvifique. Mais quel fondement scripturaire, hagiographique, historique, lui donnez-vous ? Serait-ce une simple pensée pieuse et consolante, sans plus ?

R. — En 1924, p. 207, l'*Ami* a répondu à une question concernant la doctrine exprimée par Mgr l'archevêque de Cambrai dans sa *Lettre pastorale* de 1923. Il y a répondu en reproduisant simplement le texte explicatif, tiré de *Nos morts,* du même auteur, texte qui se suffit à lui-même et n'a besoin d'aucun patronage.

Après avoir invoqué l'argument philosophique de la prescience divine, Mgr Chollet conclut : « [Dieu] peut donc ordonner ses interventions actuelles d'après ses prévisions des temps à venir et aujourd'hui préparer les voies aux saints du XXIe siècle. Il peut donner aujourd'hui, à un homme qui expire, les grâces qu'il voit déjà sollicitées par toutes les prières, futures pour nous, présentes pour Lui, que son épouse ou ses enfants lui offriront après sa mort. »

S'agit-il ici d'une doctrine certaine ou d'une opinion pieuse probable théologiquement ? Mgr Chollet donne lui-même la réponse à cette question subsidiaire : « Vous dirai je que, PEUT-ÊTRE, à l'heure actuelle, vous pouvez encore..., etc. » Opinion pieuse, probable, conforme, comme le dit notre correspondant, aux conditions de la science divine et aux vraisemblables miséricordes de la volonté salvifique universelle.

Faut-il aller plus loin, et lui trouver un fondement scripturaire ? — Oui, sans aucun doute ! Si vous aviez lu le texte même de *Nos morts,* vous y auriez trouvé une démonstration en bonne et due forme sur ce point.

L'auteur, en effet, confirme son explication philosophique tirée de la prescience divine par des textes de l'Ecriture Sainte : l'éloge de la Sagesse (Prov., VIII, 22-30) appliqué à Marie, ce qui signifie que la Mère du Christ et la nôtre était déjà dans les pensées divines avant que le monde fût créé ; — le texte d'Isaïe (XLIV, 24-28 ; XLV, 1-5) montrant les providences divines qui s'occupent de Cyrus en prévision du Messie ; — le Protévangile (Gen., III, 15) annonçant le Sauveur futur et permettant aux hommes pécheurs de se sanctifier, de se sauver dans l'espérance du Messie.

Enfin, la liturgie fournit à Mgr Chollet un dernier argument. Les prières de l'Offertoire et celles de l'absoute sont formulées comme si le sort de l'âme n'était pas encore décidé, comme si le jugement n'était pas commencé ni la sentence prononcée... Et pourtant tout cela, au moment où l'Eglise prie, est déjà du passé. C'est par une sorte de fiction que l'Eglise se reporte au moment où les âmes peuvent encore choisir leur voie définitive ; et elle supplie Dieu d'accepter ses prières et d'accorder à ces âmes les grâces ultimes nécessaires au salut. Or, conclut l'auteur, « il ne serait pas digne de l'Eglise de se livrer à une telle fiction, si le geste était inutile et si l'âme ne devait en tirer aucun profit. La réalité, c'est que l'Eglise, en se plaçant ainsi, par un retour sur le passé, au moment de l'agonie finale et en intercédant pour celui qui va paraître devant Dieu, sait que ses prières actuelles ont été vraiment présentes à Dieu au moment de cette agonie, que Dieu les a considérées et qu'il a pu, dans sa miséricorde, s'en inspirer dans sa conduite envers l'âme. » *(Nos morts,* p. 345).

Que notre correspondant lise *Nos morts,* et il trouvera de quoi satisfaire sa légitime curiosité.

P.-S. — L'opinion professée par Mgr Chollet n'est pas nouvelle. On la trouve chez Suarez, *De Pœnitentia,* disp. XLVIII, *De suffragiis,* sect. V, n. 12.

Q. — L'*Ami du Clergé* du 23 juillet 1931 a donné une intéressante étude sur le sort des enfants morts sans baptême. Voudrait-il revenir sur cette question et dire comment il apprécie, au point de vue de la foi et au point de vue de la raison, la solution suivante ?

1o Au moment où l'âme de l'enfant mort sans baptême est séparée du corps, elle commence une vie intellectuelle bien plus parfaite que la nôtre : elle se connaît et connaît Dieu. Il lui faut alors s'orienter vers une fin dernière, qui sera nécessairement Dieu, aucun esprit dans l'état de nature pure ne pouvant être damné.

2o Dieu ne pourrait-il pas proposer alors à cette âme une épreuve semblable à celle que subirent les anges au moment de leur élévation à l'ordre surnaturel ? Cette âme, qui recevrait la grâce, ferait comme les bons anges et recevrait leur récompense, ou bien imiterait les mauvais anges et les suivrait dans leur châtiment (elle serait d'ailleurs bien plus coupable que de nombreux adultes damnés, qui ont bien moins de lumière).

D'après l'*Ami,* comment juger cette opinion prise en elle-même et prise dans le cadre de la révélation ? A-t-elle été proposée par quelque théologien ? Elle supprime évidemment l'existence des Limbes, mais celle-ci n'est pas de foi.

R. — I. Si vous aviez lu plus attentivement notre étude, vous auriez vu, p. 509, 2e col., que la doctrine que vous proposez a été esquissée par Klée, Mayrhofer et Laurent, et qu'au moyen âge elle fut déjà réprouvée à Oxford. Vous lui donnez simplement une formule plus nette. C'est « au moment » où l'âme de l'enfant est séparée du corps, qu'elle s'oriente, « dans une vie intellectuelle bien plus parfaite que la nôtre, » vers la fin dernière « qui sera nécessairement Dieu. »

Votre thèse part d'un bon naturel ; elle cherche à résoudre un des gros problèmes inhérents à l'universalité de la volonté salvifique de Dieu. Mais, à notre humble avis, elle le résout mal ; et ce, à un triple point de vue :

1o *Philosophique.* Distinguez-vous réellement, oui ou non, le moment de la mort et le moment où l'âme commence sa vie séparée d'avec le corps ?

— Si oui, dans ce premier moment où l'âme *est séparée du corps* (c'est vous qui l'avez écrit), cette âme n'est déjà plus *in statu viæ,* ce qui serait indispensable pour pouvoir choisir sa fin dernière. Elle est déjà parvenue au terme. — Si non, comment pouvez vous identifier en un instant indivisible l'état de voie et l'état de terme ?

2o *Traditionnel.* Tout l'enseignement du Magistère ordinaire de l'Eglise protesterait contre cette explication. Vous affirmez que, de règle absolue, l'âme séparée du corps devra s'orienter vers Dieu et choisir alors sa fin dernière. Toute la tradition vous répondra qu'il est trop tard et que l'*unique moyen* d'assurer aux enfants le salut éternel, est de leur conférer le baptême avant leur mort. Voyez notre article, p. 500 503. Inutile de revenir sur ce sujet, dont vous avez sous les yeux tous les éléments utiles.

3o *Théologique.* Même l'argument de la volonté salvifique universelle ne saurait apporter une raison sérieuse à votre thèse. Relisez nos pages 503-505.

Conclusion : l'épreuve ne saurait donc venir *après* le temps de l'épreuve, c'est-à-dire *in statu termini.* Votre thèse est à rejeter, tout au moins comme une témérité en matière de foi.

II. — Permettez-nous de relever, en outre, quelques inexactitudes théologiques dans votre façon de concevoir le problème.

1o Vous paraissez supposer que l'âme de l'enfant non baptisé est un esprit dans l'état de *nature pure.* — Cette âme d'enfant est dans l'état de nature *déchue, non encore effectivement réparée* quant à l'application des mérites du Christ.

2o Vous paraissez supposer que le bonheur surnaturel doit être nécessairement la récompense d'une épreuve. — Maintes fois nous avons rappelé que le ciel peut être donné à un double titre : *titulo mercedis,* à ceux qui l'ont gagné par des œuvres méritoires, et *titulo hæreditatis,* à ceux qui le reçoivent à simple titre d'héritage.

3o Il est inexact de supposer que les anges ont subi l'épreuve au moment de leur élévation à l'ordre surnaturel. L'instant de l'élévation à l'ordre surnaturel fut pour tous les anges sans exception un instant de mérite surnaturel, parce qu'ils ont accueilli librement la grâce : « Deus non discrevit inter angelos inter aversionem quorumdam et conversionem quorumdam, et ideo *omnes in gratia creati in primo instanti meruerunt.* » (Ia, q. 63, a. 5, ad 4). Mais le choix de la fin dernière doit être rapporté au *second instant* de leur état de voie. Donc, s'il fallait assimiler « l'épreuve » de l'âme de l'enfant à l'épreuve de l'ange, il faudrait, comme pour la voie des anges, distinguer deux instants réels, le premier nécessaire à l'acquisition de la grâce, le second nécessaire au libre choix de la fin dernière. Nous voici, en ce qui concerne une créature humaine, bien loin de l'état de voie...

4o Enfin vous supprimez les Limbes... Et ceci est grave. Le synode janséniste de Pistoie s'est fait condamner à ce sujet, dans sa proposition 26 : « Proposition fausse, téméraire et injurieuse pour les écoles [théologiques] catholiques. » A coup sûr, même n'étant pas un dogme de foi, l'existence des Limbes des enfants s'impose à votre adhésion.

Q. — Les couvents de religieuses cloîtrées qui ont un aumônier nommé par l'Ordinaire, sont-ils entièrement soustraits à la juridiction du curé ? Doit-on considérer comme soustrait à la juridiction du curé tout monastère de religieuses ayant un aumônier attitré ?

R. — La situation juridique de l'aumônier est différente selon qu'il s'agit de religieuses exemptes ou non-exemptes.

On appelle religieuses *exemptes* celles qui sont sous la juridiction non de l'Ordinaire du lieu, mais d'un supérieur régulier. Pour celles-là l'aumônier est choisi par ledit supérieur, mais il doit recevoir l'approbation de l'Ordinaire local (can. 1338, § 2).

Les religieuses non-exemptes sont celles qui relèvent de l'Ordinaire. Leur aumônier dépend de lui.

L'aumônier de religieuses exemptes est soustrait à la juridiction du curé, et il peut accomplir en leur faveur toutes les fonctions réservées par le droit au curé, spécialement en ce qui concerne le S. Viatique et l'Extrême-Onction (can. 514, § 3).

Quant à l'aumônier de religieuses non-exemptes, ses pouvoirs doivent être fixés par son Ordinaire, suivant le can. 464 § 2 : « *Potest episcopus justa et gravi de causa religiosas familias et pias domos, quæ in parochiæ territorio sint et a jure non exemptæ, a parochi cura subducere.* »

Si l'Ordinaire n'a pas exempté le couvent de la juridiction du curé, toutes les fonctions strictement paroissiales sont réservées à ce dernier, spécialement le port du S. Viatique, l'administration de l'Extrême-Onction, la présidence des funérailles, d'après le can. 462.

Si au contraire, en se fondant sur le can. 464 § 2, et sur le can. 514 § 3, l'Ordinaire a soustrait le couvent à la juridiction du curé, le droit d'y accomplir les fonctions paroissiales appartient à l'aumônier.

Tout dépend donc de ce que l'Ordinaire a décidé. Souvent les dispositions concernant les pouvoirs des aumôniers de couvent se trouvent contenues dans les Statuts synodaux.

Q. — 1o Lorsqu'une religieuse cloîtrée tombe malade gravement, n'est-ce pas au confesseur ordinaire de la communauté à lui administrer l'Extrême-Onction ?

2o Si la religieuse meurt et que les funérailles aient lieu à l'intérieur de la clôture, est-ce au curé ou à l'aumônier de les présider ?

R. — Ad I. On doit faire appel au confesseur ordinaire ou à son suppléant quand il s'agit de *moniales.* On entend par là les religieuses qui ont émis des vœux solennels, ou celles qui par concession du Saint-Siège leur sont assimilées.

Pour les autres, la réponse varie suivant que le couvent est exempt ou non.

Mais quand il s'agit de religieuses cloîtrées à vœux simples, l'administration des derniers sacrements par le confesseur paraît s'imposer aussi. Le can. 604, qui énumère les exceptions à la règle de la clôture, renvoie au can. 600 qui dit à son tour : « *Confessarius vel qui ejus vices gerit potest, cum debitis cautelis, ingredi clausuram ad ministranda sacramenta infirmis aut ad assistendum morientibus.* » Dom Bastien dans son *Directoire canonique*, p. 139, commente ainsi ce canon : « Le confesseur qui entre dans la clôture pour administrer les malades, doit être accompagné de deux sœurs désignées par la Supérieure, se rendre vêtu du surplis et de l'étole auprès des malades par le chemin le plus court, et se retirer de même sans se détourner, même pour visiter d'autres infirmes qui n'auraient pas besoin de son ministère... Pendant qu'il entend la confession de la malade, la porte de la chambre doit rester ouverte et deux sœurs doivent demeurer à la porte de manière à voir le confesseur et l'infirme, sans toutefois les entendre. »

Ad II. Si la communauté est exempte de la juridiction du curé de la paroisse, c'est le chapelain qui fait les funérailles, mais il n'entre pas dans la clôture, les religieuses portant le corps de la défunte à la porte de la clôture.

Si la communauté n'est pas exempte de la juridiction du curé, c'est à lui qu'il appartient de célébrer les funérailles, et sauf disposition spéciale du droit particulier, dans l'église paroissiale [1].

Q. — 1° Comment faut-il comprendre les termes du canon 1400 : « *qui studiis theologicis vel biblicis quovis modo operam dant* » ? Peuvent-ils recevoir une interprétation large, de telle sorte que l'édition Nestle par exemple pourrait être régulièrement utilisée pour la simple lecture quotidienne et privée de la Sainte Ecriture, même après l'achèvement des études habituelles ?

2° Pour quelle raison la lecture des livres prohibés par le can. 1399-1° est-elle permise seulement « *eis qui studiis theologicis et biblicis operam dant* » ? Pourquoi n'est-elle pas permise à tous les catholiques, étant donné que l'usage de ces éditions ne cause pas de scandale, et qu'elles remplissent par ailleurs les conditions imposées par le canon 1400 ?

R. — Ad I. D'après le R. P. Vermeersch (*Epitome* t. II, n° 735) et Mgr Boudinhon (*La nouvelle législation de l'Index*, p. 96), le can. 1400 ne s'applique pas seulement aux étudiants professionnels mais à tous ceux qui de quelque manière s'occupent d'études bibliques ou théologiques. C'est Mgr Boudinhon en particulier qui traduit ce *quovis modo* par « de quelque manière. »

La dispense prévue par le c. 1400 est donc très large. On peut s'occuper d'études bibliques ou théologiques à des fins très diverses : les uns poursuivent un but d'érudition, les autres un but d'édification. Toutes ces fins sont légitimes et paraissent visées par le *quovis modo* du canon 1400. C'est ainsi qu'on peut arriver, en se fondant sur les termes très larges de ce canon, à admettre l'usage des éditions comme celle de Nestle, même pour la lecture spirituelle.

Ad II. La restriction de la dispense à ceux qui se livrent à des études s'explique par des considérations historiques.

Les mesures prohibitives portées contre l'usage des textes de la Sainte Ecriture édités par les non-catholiques sont dues au Concile de Trente. En ce temps-là les erreurs de la Réforme étaient appuyées sur les interprétations les plus fantaisistes des paroles de l'Ecriture, et ces interprétations étaient souvent proposées dans les notes ou préfaces dont les Protestants accompagnaient leurs éditions. De plus, les controverses entre protestants et catholiques portaient d'ordinaire sur des arguments tirés de la Sainte Ecriture.

Le concile de Trente s'est tout naturellement préoccupé d'assurer, sur les textes édités par les catholiques, le contrôle de l'autorité hiérarchique, et d'interdire à tous l'usage des éditions plus ou moins frelatées des non-catholiques.

La rigueur de cette règle a paru devoir être tempérée, parce que les éditeurs non-catholiques des Livres Saints sont, de nos jours, beaucoup plus attachés à des préoccupations scientifiques qu'à des soucis de prosélytisme. C'est pourquoi le can. 1400 établit une exception à la prohibition ancienne, en permettant d'utiliser leurs œuvres à ceux qui s'occupent d'études ; aussi bien ceux-là sont-ils présumés capables de corriger telle ou telle inexactitude de détail. La prohibition primitive a été maintenue à l'égard de la masse des fidèles, présumés incapables de faire au besoin les petites corrections nécessaires, et qu'il vaut mieux par ailleurs attacher à l'usage d'éditions faites par des catholiques et contrôlées par l'autorité hiérarchique.

Q. — Un supérieur de communauté qui n'est pas prêtre peut-il imposer à ses religieux l'observation des jeûnes ecclésiastiques (carême, vigiles) qui ne sont pas en même temps des jeûnes de Règle, lorsque ces religieux n'ont pas ou ont dépassé l'âge prévu par le droit canonique, ou lorsque ayant l'âge de jeûner, ils en sont dispensés par leur confesseur ? Dans la négative, quel recours ces religieux peuvent-ils avoir ?

R. — 1° Réglons un premier point. Le confesseur n'a pas le pouvoir de dispenser des jeûnes et abstinences ecclésiastiques. D'après le can. 1245 § 1, ce pouvoir appartient à celui qui a juridiction sur les communautés à vœux simples, soit diocésaines, soit de droit pontifical. C'est donc à l'Ordinaire que revient ce droit, ou au curé de la paroisse, ou à l'aumônier si la communauté est exempte de la juridiction du précédent ; ou encore au Supérieur dans les religions *cléricales* exemptes.

2° Quant à ceux qui sont dispensés du jeûne par le droit à cause de leur âge, un supérieur laïc ne peut pas les y obliger. Où en prendrait-il le

[1] Dom Bastien, *op. cit.*, p. 151.

droit ? Il n'a pas sur eux de pouvoir de juridiction, il n'a que le pouvoir dominatif, d'où lui vient, d'après Dom Bastien, la faculté « de commander tout ce qui est nécessaire ou utile à l'observance des constitutions légitimement approuvées, ce qui regarde la bonne direction de l'institut, de la province ou de la communauté et est conforme au but de la vie religieuse [1]. » On ne voit pas comment on pourrait intégrer dans cette définition l'ordre d'un supérieur qui prétendrait à son gré modifier les lois générales de l'Eglise.

Chercherait-il à prescrire l'observation de ces jeûnes par application du vœu d'obéissance fait par le religieux à son supérieur ? On pourrait se demander si le vœu d'obéissance va jusque-là et on pourrait dédier à ce supérieur hypothétique ces lignes très sages de Dom Bastien : « Ils (les supérieurs) doivent se souvenir qu'ils ont reçu de Dieu le pouvoir de commander pour conduire les âmes à la perfection, et non pour exercer sur elles un pouvoir arbitraire [2]. »

3° Après réflexion sérieuse, et si l'affaire en vaut vraiment la peine, une plainte peut être adressée par le ou les intéressés aux supérieurs majeurs ou même au besoin au Cardinal Préfet de la S. C. des Religieux, avec lequel les religieux ont le droit de correspondre directement.

Q. — L'*Ami* voudrait-il m'aider à me faire un concept exact de la « grâce substantielle » dont il est parlé à propos de l'union hypostatique. Qu'est-ce au juste ?

R. — Le concept de « grâce substantielle » dans l'union hypostatique répond à ce fait, admis par la presque unanimité des théologiens, que l'union hypostatique sanctifie par elle-même, immédiatement et directement, l'humanité du Christ et non pas seulement par l'exigence physique ou morale de la grâce sanctifiante créée :

« Par l'incarnation, le Verbe « assume » la nature humaine dans l'unité de sa personne et, par cette union, il sanctifie la nature humaine assumée. Telle est la grâce d'union : don gratuit, puisque « par cette grâce, dit S. Augustin, l'homme sans aucun mérite préexistant et dès le premier moment où sa nature a existé, a été uni au Verbe de Dieu, en une telle unité de personne que le même qui était fils de l'homme fût Fils de Dieu, et le même qui était Fils de Dieu fût fils de l'homme » *(Enchiridion,* 40, 12); grâce incréée et substantielle, puisque c'est Dieu même essentiellement qui se communique à la créature et la sanctifie par cette union. » (A.-A. Goupil, *Dieu,* t. III, p. 100).

Cette sanctification essentielle ne supprime pas pour autant la nécessité de la grâce habituelle dans l'âme du Christ comme principe des opérations surnaturelles. La sainteté substantielle du Christ regarde l'*état* de l'humanité unie à la divinité et non directement ses *opérations*. Elle est comme un sacre, une onction qui fait du Christ-homme, même antérieurement à la possession de la grâce sanctifiante (antériorité d'ailleurs purement logique), l'objet des complaisances de Dieu.

Cette doctrine résulte tout d'abord de l'*Ecriture,* qui atteste que le Christ a reçu une onction singulière entre toutes et tellement exceptionnelle qu'il en a pris son nom, Χριστός, l'*Oint* (II Cor., I, 21, 22; I Jo., II, 20, 27 ; cf. Ps., XLIV, 8 ; Is., LXI, 1 ; Luc, IV, 18; Act., IV, 27 ; X, 28). On pourrait à la rigueur entendre cette onction de la grâce sanctifiante; mais où serait alors la pleine signification des textes, qui comporte une différence radicale, essentielle, entre l'onction de Jésus-Christ et l'onction des justes ?

L'onction substantielle de Jésus est conçue par les *Pères* comme l'union de la divinité elle-même à l'humanité. Nous renvoyons pour les textes à Petau, *De Incarnatione,* IX, VII-IX. Le concile de Francfort (785) contient également une déclaration expresse : *Christus* NATURA *unctus, non per gratiam, quia in illo plene fuit divinitas (Epist. ad episc. Hispaniæ, P. L.,* t. 98, col. 377).

« Des témoignages de la tradition, écrit le P. Hugon, se dégage une conclusion doctrinale dont il est utile de faire ressortir l'importance. Le Sauveur est oint par l'union hypostatique, par le don même de la personne du Verbe. Or, dans le langage sacré, « oint » et « christ » désignent celui qui est l'objet des complaisances divines, qui possède la vraie sainteté, cette justice intérieure, seule beauté qui plaît à Dieu. Telle est donc la portée de nos textes : les autres justes sont agréables au Seigneur, saints par la consécration accidentelle de la grâce créée, le Christ par la consécration substantielle de la divinité. Pour nos docteurs, en effet, la sainteté consiste dans l'union avec Dieu : les justes n'ont qu'une sainteté accidentelle, parce que leur union avec Dieu reste toujours accidentelle et participée, le Christ, au contraire, parce qu'il est Dieu substantiellement, est saint d'une sainteté substantielle et infinie. » *(Le mystère de l'Incarnation,* p. 211-212).

Enfin, la *raison théologique* appuie ces considérations. Sanctifier une âme, c'est l'unir à Dieu, la lui rendre agréable, la soustraire au péché, lui conférer la filiation divine au moins adoptive. La grâce sanctifiante fait tout cela en nous rendant participant de la nature divine Mais, dit encore le P. Hugon,

« l'union hypostatique fait tout cela et plus que tout cela. Elle rive l'humanité à Dieu par une étreinte si forte qu'il en résulte une seule personne. C'est l'être divin que le Christ reçoit et non plus une participation créée. En vertu de ce lien, Jésus mérite le titre d'enfant, bien mieux que tous les justes par la grâce habituelle : il est le Fils propre de Dieu ; la grâce ne fait que des fils adoptifs. Enfin l'union hypostatique exclut et le péché et la puissance même de pécher, car elle exige que toutes les actions appartiennent à la personne même du Verbe, selon le principe : *Actiones sunt suppositorum.* Le péché, dès lors, serait imputable au suppôt divin. Il répugne absolument que l'ombre du mal effleure cette humanité radieuse et immaculée que le Verbe vient gouverner. Ainsi la grâce d'union est à elle seule un pouvoir éminent de sanctification, elle atteint

[1] *Directoire canonique,* p. 161.
[2] *Op. cit.,* p. 161, note 2.

toutes les profondeurs de sa nature humaine, les pénètre de cette onction joyeuse qui fait de Jésus le plus beau des enfants des hommes. » *(Marie, pleine de grâce*, p. 72-73).

Q. — Grande discussion parmi les membres de la conférence ecclésiastique. Voici : peut-on se servir de cette expression pour être d'accord avec le dogme : « La présence *physique* de Jésus-Christ dans l'Eucharistie » ?

Il semble qu'elle ne soit pas d'une précision bien orthodoxe. Ce qui est physique n'est-il pas localisé ? Et le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie n'est pas localisé.

R. — Il est hors de doute que l'expression « présence physique » n'est pas traditionnelle. Il ne serait pas impossible cependant de la justifier par des formules empruntées aux Pères, notamment à S. Cyrille d'Alexandrie. Ce docteur, dans sa controverse avec Nestorius, n'envisage pas précisément la présence réelle que tous deux confessaient religieusement, mais la nature vivifiante du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie. Et pour justifier l'existence en l'âme du communiant de ce principe vivifiant, le patriarche d'Alexandrie déclarait que la communion produisait plus qu'une simple union morale par la charité, une participation *physique :* « Pourquoi en effet, écrit-il, l'eulogie mystique (le pain consacré) pénètre-t-elle en nous ? N'est-ce pas pour y faire habiter le Christ corporellement par la communion et la participation de sa chair sacrée ? Le Christ ne dit pas seulement qu'il sera en nous par une relation d'affection, mais par une participation physique. » Et néanmoins, S. Cyrille affirme une différence entre l'union hypostatique et la communion : la première est une « union physique » ou une union selon la chair ; la seconde, l'union eucharistique, est un simple rapprochement selon la chair ou une participation physique de relation. On remarquera que la relation d'affection se complète d'une participation physique : οὐ κατὰ σχέσιν τινά μόνην... ἀλλὰ καὶ κατὰ μέθεξιν φυσικήν. *(In Joannem*, xv, 1 : *P. G.*, t. 74, col. 341).

De toute évidence, nous retrouvons ici la terminologie cyrillienne, que le concile d'Ephèse a soulignée de ses applaudissements, sans cependant la consacrer officiellement. « Physique » est, pour l'évêque d'Alexandrie, synonyme de « réel ». Et il est heureux, semble-t-il, que la consécration officielle n'en ait pas été faite. L' « union physique » dans le mystère de l'Incarnation eût facilement donné prise à l'erreur monophysite, et l'on sait que les défenseurs de cette hérésie ne se sont pas fait faute d'invoquer le patronage de Cyrille d'Alexandrie. Le terme « présence physique », dans le mystère de l'Eucharistie, présenterait, sans nul doute, des inconvénients analogues.

Notre correspondant s'attache à montrer l'un des abus qu'on pourrait faire de l'expression « présence physique ». Mais lui-même, semble-t-il, raisonne dans l'hypothèse d'un sens bien déterminé accordé au mot « physique ». Et cette précision, qui ne sort pas de la nature des choses, énerve la force de son argument. Le Christ est présent tout entier, avec toute la réalité physique de son humanité, et cependant il n'est pas présent localisé, quoiqu'il soit présent en un lieu.

Le mieux est de laisser de côté une façon de parler que l'Eglise a toujours ignorée, qui pourrait à la rigueur présenter un sens acceptable, mais qui — et notre correspondant a ici raison — pourrait aussi recevoir des interprétations défectueuses.

Q. — Quand il s'agit du sacrifice, tout le monde reconnaît d'un commun accord que l'acte du sacrifice est le signe extérieur d'une disposition intérieure de l'âme reconnaissant le souverain domaine de Dieu.

Mais quelle est la nature précise de ce symbole ?

Les uns disent que l'acte du sacrifice consiste à *transférer* à Dieu le domaine d'une chose ou d'un être.

Les autres disent que l'acte du sacrifice consiste simplement à *présenter* à Dieu la victime du sacrifice pour bien affirmer par là le domaine souverain de Dieu.

Cette seconde opinion s'appuie sur les raisons suivantes :

a) Dieu possède déjà le domaine de toutes choses ; nous ne pouvons donc le lui transférer ;

b) On ne transfère le domaine d'un bien qu'au profit de celui qui le reçoit. Mais Dieu ne saurait tirer profit d'un présent fait par nous ;

c) Faire un présent est plutôt signe d'amitié que de soumission ;

d) Enfin Mgr Le Roy, dans *La Religion des Primitifs*, écrit : « Parmi les Massai, le sacrifice le plus significatif que l'on peut faire à Dieu, c'est d'offrir à Dieu ou à ses représentants, comme hommage, une poignée de l'herbe cueillie sur la plaine. Comme si l'on disait : « C'est Vous qui avez couvert la terre avec cette herbe, sans laquelle nos troupeaux et nous-mêmes ne pourrions plus vivre. Vous, vous en êtes le Maître : la voici. »

Quelle opinion vous paraît la meilleure ? Moi, je préfère la deuxième.

R. — Est-il indispensable de disjoindre les deux explications ? Notre avis bien simple est qu'en réalité elles sont inséparables l'une de l'autre. Tout votre raisonnement part de ce principe (qui, en soi, est parfaitement vrai) : « Il nous est impossible de *donner* à Dieu quelque chose, de lui *transférer* le domaine des choses, *puisqu'il est déjà le Maître souverain de tout.* » Mais vous oubliez que le domaine *souverain* de Dieu n'exclut pas des domaines subordonnés ; Dieu a fait les êtres inférieurs pour l'homme et celui-ci, sans pouvoir revendiquer sur les êtres inférieurs un domaine souverain, peut cependant revendiquer un domaine véritable, celui de l'usage. C'est de ce domaine secondaire, subordonné, mais véritable, qu'il se prive en le *transférant* à Dieu, ce qu'il exprime ordinairement par la destruction de la victime en l'honneur de Dieu.

Nous ne pouvons mieux faire que de transcrire sur ce sujet une belle page de M. Lepin sur la notion générale du sacrifice :

« Expression du sacrifice spirituel de l'homme, le sacrifice rituel sera donc, lui aussi, essentielle-

ment un *acte significatif d'oblation* ou de *donation*, dans lequel l'*expiation* n'entrera que comme élément partiel ou secondaire.

C'est bien ce que nous a révélé l'analyse des sacrifices lévitiques précédemment esquissée. Le rite fondamental de ces sacrifices anciens est l'acte de donation sensible qui s'exprime par la combustion de l'hostie et son transfert en la jouissance de Dieu, le but profond de cette donation étant la société intime et en quelque sorte l'unité avec Dieu...

On comprend dès lors que les anciens théologiens, et le Docteur angélique tout le premier, aient établi un rapprochement étroit entre le rite du *sacrifice* et celui de l'*oblation*, jusqu'à les associer dans la même catégorie. Il y a en effet, dans l'Ecriture même, une analogie profonde et une véritable parenté entre les deux. La simple oblation consiste dans l'offrande à Dieu de biens reçus de lui ; ainsi des premiers fruits de la terre ou prémices ; et par cette offrande, l'homme se contente de marquer le souverain domaine de Dieu sur tout ce qu'il possède. Le sacrifice est une offrande semblable, mais qui comporte d'abord une action et comme un petit drame. LA CHOSE SACRIFIÉE N'EST PAS SEULEMENT PRÉSENTÉE, ELLE EST DONNÉE EFFECTIVEMENT A DIEU ET COMME TRANSFÉRÉE EN SA JOUISSANCE D'UNE MANIÈRE SENSIBLE. D'autre part, on peut dire qu'en faisant cette donation effective ou pragmatique, l'homme témoigne sensiblement qu'il se donne lui-même personnellement à son Créateur, dans l'intention de le glorifier et de réaliser avec lui l'union parfaite pour laquelle il a été créé [1]. »

Relisez, à la lumière de ces explications, les raisons apportées en faveur de la « seconde » opinion. Vous verrez que les deux opinions se complètent heureusement dans une harmonieuse unité de symbolisme.

Q. — Le concile d'Orange (529) a une très grande autorité ; mais est-on obligé de croire que c'est un concile jouissant de l'infaillibilité ?

R. — On considère généralement que l'approbation donnée par Boniface II a fait de ce concile un acte du magistère infaillible. C'est le cas d'une approbation pontificale *in forma specifica*. Voir Dieckmann, S. J., *De Ecclesia*, t. II, n. 717, note 2.

D'ailleurs, le manuscrit de la Bibliothèque nationale, *fonds latin 1451* (coll. de Saint-Maur) donne la lettre du pape à la suite des canons et avec la note suivante : « *In hoc loco continetur sinodus Arausicanæ, quam per auctoritatem sanctus papa Bonifatius confirmavit. Et ideo quicumque aliter de gratia et libero arbitrio crediderit quum vel ista auctoritas continet vel in ea synodo constitutum est*, CONTRARIUM SE SEDI APOSTOLICÆ ET UNIVERSÆ PER TOTUM MUNDUM ECCLESIÆ ESSE COGNOSCAT [2]. »

Le pape, en approuvant le concile, déclarait sa profession de foi « consentanea catholicis Patrum regulis. »

Mais qu'on y prenne bien garde : les documents doctrinaux qui constituent les décrets d'Orange n'affectent pas tous la même forme.

[1] *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 739-740.
[2] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, p. 1093, note 1.

Il y a tout d'abord *huit canons proprement dits*, formulés avec la clausule finale de l'anathème. Ici, aucun doute : il s'agit de définitions de foi qu'on ne saurait rejeter sans encourir la note d'hérésie.

Il y a ensuite *dix-sept* propositions ou *sentences*, pour la plupart extraites de la collection des *392 sententiæ ex Augustino delibutæ* faite à Rome vers 450 par Prosper, et publiées avec des retouches et parfois quelque addition scripturaire. Ici, de toute évidence, il reste au théologien à préciser parfois le sens exact de la formule.

Enfin, la *profession de foi* finale, déclarée par Boniface II conforme aux règles catholiques des Pères.

En résumé : le document conciliaire est garanti par l'infaillibilité, mais certaines assertions (tout comme les chapitres doctrinaux du concile de Trente) peuvent présenter des formules qu'il reste à expliquer. Enfin, la profession de foi finale est une véritable profession de foi catholique.

Q. — D'après l'*Ami* 1932, p. 155-57, « une révélation privée ne sera *jamais* l'objet d'une foi divine pour les fidèles qui n'en ont pas été personnellement favorisés. » Ne conviendrait-il pas d'ajouter que ce n'est pas là une opinion acceptée de tous les théologiens ? J'avoue que l'opinion contraire me semble s'imposer, dans le sens que voici.

Il n'y a pas obligation de s'enquérir de l'authenticité d'une révélation privée, faite à un autre. Mais supposons qu'un fidèle ait obtenu la certitude que dans une révélation de ce genre Dieu se soit prononcé sur une question ; comment pourrait-il ensuite douter, puisqu'il est sûr que Dieu l'a dit ? Ce serait douter soit de la véracité, soit de la science de Dieu, dont le fait de la parole serait, par hypothèse, reconnu comme certain.

Il me semble préférable de dire (en dehors de toute controverse sur le genre de foi requise) qu'on doit toujours admettre une proposition comme vraie, donc faire un acte de foi, quand on a la certitude que Dieu l'a affirmée, quel que soit le destinataire de la révélation. La parole de Dieu, reconnue comme telle, doit toujours être crue, les attributs divins exigeant d'être honorés par quiconque est en relation avec eux.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Remarquez tout d'abord que l'*Ami*, dans la consultation à laquelle vous faites allusion, s'est abrité derrière le P. Harent, S. J.

Ensuite, il semble bien qu'il y ait, tout au moins sur le point principal, une confusion dans votre esprit. Il s'agissait (p 156 de 1932) de savoir si quelqu'un, non favorisé de révélations privées, était *obligé* de croire aux révélations privées faites à autrui. Et nous avons répondu avec le théologien dont nous faisions nôtre le sentiment : *Non*, parce qu'il n'y a aucune obligation de s'enquérir de l'authenticité de telles révélations et, par conséquent, de croire aux révélations elles-mêmes.

Vous déplacez le problème : « *Supposons qu'un fidèle ait obtenu la certitude que, dans une révélation de ce genre, Dieu se soit prononcé.* » Voilà une supposition que nous n'avions pas à envisager. Mais, cette supposition une fois faite

et réalisée (si tant est qu'elle soit jamais réalisable), il n'y a pas de doute que l'homme certain de l'intervention divine soit obligé d'y adhérer par un véritable acte de foi.

Ce point concédé, ajoutons qu'il serait imprudent de formuler l'assertion générale par laquelle vous concluez : « On doit toujours admettre une proposition comme vraie, donc faire un acte de foi, *quand on a la certitude* que Dieu l'a affirmée, quel que soit le destinataire de la révélation. » Imprudente, cette assertion qui *paraît* mettre sur le même pied révélations *privées* destinées à certaines personnes et révélation *publique* destinée à tous les hommes. Sur les premières, on reste toujours libre de discuter la « certitude » du fait de la révélation, tandis que sur la seconde, l'autorité infaillible de l'Eglise intervient pour proposer authentiquement comme révélée la doctrine à croire. Les nuances nécessaires doivent être respectées et, sans avoir tort sur le fond même du débat, vous semblez faire trop facilement bon marché de cet élément spécial de la proposition de l'Eglise qui affecte nécessairement la révélation publique et est nécessairement absent de la révélation privée.

Q. — Dans *La Théologie de S. Paul*, t. I, 17e édit., p. 376, le P. Prat écrit : « L'acte du Verbe acceptant l'incarnation est un acte de volonté *notionnelle* et par conséquent propre au seul Fils. » Qu'est-ce que « la volonté notionnelle » ?

R. — Vous touchez là à l'une des questions subtiles de la théologie trinitaire : les *notions* divines.

On appelle « notion » la note ou propriété par laquelle nous discernons une personne de l'autre dans la Trinité. « La notion, dit S. Thomas, est la raison propre qui nous fait connaître une personne divine. Or les personnes divines se multiplient selon les origines et chaque origine dit *de qui* est une personne et *qui est d'elle*. Le Père n'est de personne, c'est l'*innascibilité ;* de lui procède le Fils, c'est la *paternité ;* de lui et du Fils procède l'Esprit-Saint, c'est la *spiration commune*. Le Fils procède du Père, c'est la *filiation*. L'Esprit est du Père et du Fils, c'est la *spiration passive* ou *procession*. » (Ia, q. 32, a. 3).

Le dogme domine la question des notions ; mais il ne l'inclut pas. L'Eglise n'a jamais rien défini à ce sujet. La « notion » divine doit donc être comprise comme *une manière d'explication* adaptée à l'indigence de notre esprit.

La théorie des notions amène les théologiens à concevoir l'ordre de l'origine dans les personnes divines comme manifesté par des *actes notionnels*. L'origine de la personne, en effet, ne nous est manifestée ni par la personne dont elle procède, ni par la relation qui la constitue ou par les propriétés qui lui conviennent. Nous ne la concevons qu'en imaginant en Dieu un acte qui la produise. Cet acte producteur de la personne est dit *acte notionnel*. Il n'y a que deux actes notionnels : la *génération* qui explique l'origine du Fils procédant du Père *(gignere* et *gigni)*; et la *spiration* qui explique l'origine du Saint-Esprit procédant du Père et du Fils *(spirare* et *spirari)*.

L'adjectif « notionnel » accolé, dans la phrase du P. Prat, au mot « volonté » indique donc tout simplement que l'acceptation de l'incarnation par le Verbe est propre à la deuxième personne et se rapporte au Fils, précisément en tant que Fils. C'est d'ailleurs ce qu'explique le P. Prat lui-même en quelques mots concis.

Q. — Dans la recension sur l'article *Prémotion physique* du *Dict. de Théologie catholique*, l'*Ami* du 21 février affirme que le cardinal Billot a expressément réprouvé la théorie de la prémotion indifférente que lui attribue l'auteur de l'article recensé.

Je serais reconnaissant à votre collaborateur de justifier son assertion, au premier abord assez étrange.

R. — En écrivant notre appréciation sur le cardinal Billot, nous étions certains de provoquer, de la part de quelques lecteurs, une réaction tout au moins de curiosité.

Rappelons tout d'abord ce qu'a écrit le P. Garrigou-Lagrange :

« *La motion divine serait-elle une prémotion indifférente,* par laquelle Dieu nous déterminerait seulement à un acte indélibéré, de telle sorte que le libre arbitre, par lui seul, se déterminerait et déterminerait la motion divine à tel ou tel acte particulier ? Ainsi l'ont pensé certains théologiens, en particulier L. Billot, *De Deo uno*, part. II, c. I, *De scientia Dei*.

« Cette théorie reste solidaire de celle de la science moyenne... Quelque chose de réel échapperait encore à l'universelle causalité de Dieu ! Une détermination apparaîtrait indépendante de la causalité souveraine !... *Ce qu'il y a de meilleur dans l'œuvre du salut, la détermination de notre acte salutaire, ne viendrait pas de l'auteur du salut.* » *(D. T. C.*, t. XIII, col. 35-36).

Nous avons dit et nous répétons que la position de Billot, nonobstant les apparences, n'est pas si éloignée qu'on pourrait le croire de celle du P. Garrigou-Lagrange.

1° Sans doute, Billot soutient l'opinion de la science moyenne. Mais pour quiconque lit sans préjugé la thèse qu'il lui a consacrée, cette opinion n'apparaît dans le thomisme très authentique de l'auteur que comme un moyen de rejeter ce qu'il *croit* être la théorie des dominicains, *la prédétermination enlevant à la volonté la possibilité de se déterminer*. C'est d'ailleurs, dans le sens opposé, — le P. G.-L. en fait l'aveu sans détour, col. 36, — un sentiment analogue qui fait employer aux dominicains le terme de *prédétermination,* en vue d'écarter la théorie insoutenable du concours simultané ou de la prémotion indifférente.

2° La « science moyenne » de Billot, analysée dans ses derniers éléments, ressemble bien à la science de vision des dominicains : Billot, en effet, n'a jamais enseigné qu'un futur libre ou un futurible est connu de Dieu indépendamment du décret de sa volonté.

Voici ce qu'il écrit au sujet des futuribles : « *Sane vero, ex hoc quod ponimus futuribilia cognita a Deo ante omne actuale decretum voluntatis suæ, non excludimus decreta hypothetica quæ haberet Deus movendi voluntatem creatam, et præstandi omnia quæ ex parte sua requiruntur.* » *(De Deo uno et trino,* 1910, p. 213). Lisons maintenant un dominicain, le P. Hugon : « *Constat... Deum nihil cognoscere ut certo et determinate futurum, nisi in libero voluntatis suæ decreto. Atqui futuribilia sunt aliquo modo futura, non quidem absolute, sed conditionate.* Ergo cognoscuntur in Dei decreto, non absoluto, *secus essent simpliciter futura, sed conditionato ex parte objecti. Decretum autem hujusmodi attingit et rem et modum ejus qui est libertas vel necessitas, ita ut futuribile non poneretur ab homine, nisi ille se libere determinaret sub motione divina.* » *(Tract. dogm.*, I, p. 212).

Nous voudrions bien savoir où se trouve une différence, si minime soit-elle, entre le texte du jésuite et le texte du dominicain, quant à la doctrine et même, en très large mesure, quant aux expressions.

3° Ajoutons que Billot a toujours enseigné que tout ce qu'il y a de positif dans la détermination de notre volonté libre dépend de la volonté divine et de la motion divine.

C'est ce qui apparaît clairement dans son argumentation de la preuve du premier moteur :

« Id quod caret aliqua perfectione, non potest esse adæquata sufficientia dandi sibi talem perfectionem, quia nihil est adæquata sufficientia dandi quod non habet. Sed mobile caret actu perfectionis ad quam adducitur. Nec dicas quod licet careat FORMALITER perfectione illa, adhuc tamen illam habet ÆQUIVALENTER sive virtualiter. Unum enim de duobus. Vel ita habet æquivalenter ut præcontineat quidquid positivi est in perfectione formaliter accepta, et tunc non potest dari motus ad talem perfectionem, quia repugnat motus positivus per quem nihil positivi acquiritur. Vel habet perfectionem virtualiter, id est solum in actu primo et tunc non est per seipsum adæquate sufficiens ad actum secundum, qui multum addit supra primum, sed indiget recipere, et indigentia recipiendi excludit perfectam sufficientiam dandi, ut in terminis evidens est. » *(De Deo uno et trino,* p. 55-56).

Se peut-il une déclaration de principes plus nette ? La prémotion indifférente rentrerait dans ce « *virtualiter,* » cette application de la volonté *solum in actu primo.* Et de cela, Billot n'a jamais voulu. Une telle motion indifférente est une contradiction *in terminis.*

Billot est resté fidèle à la conception thomiste de la motion divine *ad actum secundum voluntatis,* dans ses autres traités, tout particulièrement ceux qui touchent de près à la question de la prémotion physique.

Tout d'abord, dans le traité *De peccato.* Il s'agit d'expliquer comment, nonobstant la dépendance de tout ce qu'il y a de positif en nos actes libres par rapport à la causalité divine, Dieu cependant n'est pas cause du péché : « *statim occurrit difficultas, quia si substantia actus mali etiam in esse moris aliquid positivum est, ipsamque peccati rationem ingreditur, jam consequitur unum de duobus : vel quod peccatum sit a Deo, vel quod non omne positivum in rebus a causa prima dependeat.* » *(De peccato personali et originali,* p. 20). Or, de cette dernière alternative, Billot ne voulait à aucun prix en admettre l'hypothèse. Sur la solution qu'il apporte à la difficulté, on se reportera à l'*Ami* 1928, p. 776, où nous avons traduit intégralement le texte du théologien jésuite.

Même doctrine dans le traité de la grâce. « *In theologia occurrit examinanda quæstio de motione illa per quam voluntas transit de actu primo salutaris in actum secundum deliberatum, ponitque in esse id ad quod libere agendum præsupponitur aliunde comparata,* » c'est-à-dire dans le traité *De Deo creatore,* qu'hélas ! l'éminent théologien n'a jamais écrit. Mais en bref voici le résumé de sa pensée : « *Ubi nimirum declarandum proponitur, quomodo ab eo qui solus est esse per essentiam descendit omne ens,* OMNISQUE MODUS ENTIS ; *item quomodo nihil dat esse, nisi in quantum agit virtute divina ; item quomodo Deus est causa operandi omnibus operantibus, servata interim causis secundis omnibus specifica ac propria cuique activitate ; et in summa, quidquid spectat ad* universalem *dependentiam creaturarum a Deo communemque earum ad ipsum habitudinem.* » *(De gratia Christi,* p. 37). Lorsque Billot parle des causes secondes *déterminant* la motion *générale* de Dieu, il parle dans le même sens que S. Thomas *(Cont. Gentes,* III, c. 66). Il ne s'agit pas de déterminer une motion indifférente, mais d'expliquer comment dans la cause seconde, la motion divine, capable dans son universalité de s'adapter à toutes les activités créées, se particularise et se détermine en vue de tels effets propres à telles causes secondes. « *Esse est proprius effectus primi agentis,* dit S. Thomas lui-même, *et omnia alia agentia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis ; secunda autem agentia, quæ sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant esse* » *(loc. cit.).*

Le P. Garrigou-Lagrange aurait pu citer un auteur qui a formellement enseigné la prémotion indifférente à l'acte second. C'est le P. Pignataro, dans son *De Deo creatore :* « *Hæc motio voluntatem constituit in actu primo proximo electionis.* » Et l'explication suit, ainsi formulée : « *Motio divina est determinata ad unum motum in iis quæ natura ad unum determinata sunt,* concedo ; *in contingentibus,* nego » (p. 519). La voilà, la motion indéterminée quant à son effet. Voilà celle que le P. Garrigou-Lagrange aurait dû

stigmatiser. Mais en cela il n'aurait été que le lointain écho du P. Billot, qui n'a pas hésité à déclarer l'opinion de son confrère, quand elle parut (mai 1899), parfaitement *inintelligible*. Sans doute, le P. Billot se croyait bien l'adversaire de la thèse dominicaine ; au fond, il la comprenait mal. Mais, sous des termes différents, et tout en conservant les enveloppes que sa formation de jésuite lui imposait, il était en réalité tout à fait d'accord avec les meilleurs thomistes.

* *

Nous avons communiqué cette réponse au P. Garrigou-Lagrange, et voici ce qu'il nous écrit :

Je suis heureux de mieux me rendre compte par les textes du P. Billot (que vous rappelez dans cette réponse) que « tout en conservant les enveloppes que sa formation de jésuite lui imposait », il était plus près des thomistes dominicains qu'il ne semble au premier abord.

Les conversations que j'avais eues avec lui à ce sujet m'avaient amené à voir les différences assez marquées dans les termes, et pas assez certaines ressemblances profondes que je suis très heureux de noter.

Je voyais surtout qu'il conserve la théorie moliniste de la science moyenne. Mais il faut avouer que dans l'explication qu'il en donne, il cherche à se rapprocher le plus possible des théologiens dominicains.

Cependant, dans le texte principal que vous citez de son *De Deo uno et trino*, 1910, p. 213, au lieu de dire : « Non excludimus decreta hypothetica quæ *haberet* Deus movendi voluntatem creatam, et præstandi omnia quæ ex parte sua requiruntur », un thomiste dirait : *habet*, non pas *haberet*. Surtout il n'ajouterait pas ce qui se lit, *ibidem*, neuf lignes plus bas : « Ergo illas (res futuribiles) videt Deus sub conditione hypotheticæ motionis suæ, *quæ tamen prædeterminans nequaquam esse potest*, quia sic *destrueretur* proprius ac specificus modus quo actus liberi divinam essentiam participant. »

Vous me direz : « C'est là l'enveloppe que sa formation de jésuite imposait » au cardinal Billot, qui était préoccupé de rejeter, comme vous le dites, *ce qu'il croyait être la théorie des Dominicains.*

Sur ce point il concevait mal leur doctrine. Et, ceci admis, nous sommes en substance vraiment d'accord.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

« Classiques Garnier ». — S. François de Sales. **Introduction à la Vie dévote, avec un avant-propos et des notes de Charles Forot.** — In-16 de 342 p., 9 f. — Paris, Garnier.

L'*Introduction à la Vie dévote* « est aujourd'hui un classique de la littérature de dévotion », écrit M. Doumic dans la nouvelle et toute récente édition de son *Histoire de la littérature française* (p. 395). L'Académie, comme les vieilles dames, retarde un peu sur son temps, et nous en voulons à M. Doumic, pourtant si ouvert aux problèmes littéraires du moment, de n'avoir pas écrit tout simplement : « l'*Introduction* est un classique français. » Ignorerait-il que le chef-d'œuvre du saint évêque de Genève, porté cette année même au programme de l'agrégation, et à celui de la licence dans plusieurs Facultés, a reçu l'estampille officielle et prend place désormais parmi la première génération de nos auteurs classiques ? Ainsi se trouve réparé un oubli à tous égards regrettable.

Et si les programmes déjà surchargés de l'enseignement secondaire ne permettent que difficilement l'introduction d'un nouvel « auteur, » deux choses restent possibles et souhaitables : « d'abord augmenter la place de François de Sales dans les morceaux choisis du XVII^e siècle, avec, de la part des professeurs, plus d'attention à le faire connaître ; — en second lieu, s'en servir pour l'éducation morale dont il est assurément un des maîtres, même au point de vue laïque, si l'on peut dire, car il n'y a pas d'esprit plus large, plus compréhensif, plus imprégné de la culture antique, que ce saint titulaire d'un évêché en pays protestant. » (A. Albert-Petit dans les *Débats* du 15 mars 1932). Voilà une réflexion autorisée, dont l'enseignement libre gagnerait lui-même à s'inspirer.

Aussi faut-il féliciter la librairie Garnier d'avoir mis l'*Introduction* au nombre de ses classiques et d'en avoir donné au grand public une édition soignée et à bon marché. Elle ne fait d'ailleurs pas double emploi avec les éditions critiques de Fabius Henrion (Mame, à Tours, et Droz, à Paris) ou de Charles Florisoone (Fernand Roches) qui visent un public spécial.

« Peu d'œuvres, écrit très justement M. Forot, sont restées aussi vivantes, aussi jeunes que l'*Introduction à la vie dévote*. La tâche du commentateur et celle de l'éditeur en sont presque gênées. Plus on relit cette œuvre qu'on imagine précieuse, plus on est surtout sensible au rythme abondant, souple, et spontané qui d'un bout à l'autre l'anime. Le saint s'est détaché de ses œuvres comme un vrai causeur de ses propos. On a le sentiment que ce qu'il dit va se perdre et ne sera jamais répété. Est-ce là le secret de l'empressement que depuis trois siècles on met à le lire ? Toujours est-il que dans son œuvre, au fond, le détail compte peu » (p. 318).

Le texte qu'il nous donne a été collationné sur les diverses éditions — et non point seulement sur celle de 1619 — et établi avec une attention d'autant plus scrupuleuse que M. Forot cherchait d'une édition à l'autre quelque indice qui lui montrât la justesse ou la fausseté de son premier sentiment. Il a adopté l'orthographe moderne ; on voit aussitôt pourquoi : S. François de Sales est en avance d'un quart de siècle sur ses contemporains comme style et comme vocabulaire. Le grand tort qu'on lui a fait a été de le placer parfois, dans les anthologies, parmi les auteurs du XVI^e siècle, dont on accentue bien gratuitement l'archaïsme en les imprimant en vieille orthographe. On enlevait de la sorte au grand public l'envie et le plaisir de les lire, sans aucun profit pour personne. Il n'y a aucun avantage ni aucune raison à imprimer S. François de Sales à l'ancienne mode, alors qu'on met à la nouvelle Malherbe, né douze ans avant lui. Ce qui est essentiel dans un texte, ce qui est sacré, c'est la langue, non la graphie, surtout quand ses particularités n'ont rien de volontaire ni de personnel et sont le fait de l'imprimeur beaucoup plus que de l'auteur.

Le vocabulaire et la syntaxe ne pouvaient subir un semblable rajeunissement : et d'abord parce qu'ils n'en ont pas besoin. M. Forot note très justement qu'il n'y a pas dans l'*Introduction* vingt mots qui soient tombés en désuétude, dix tournures aujourd'hui inemployées. La lecture n'est ralentie au début que par quelques latinismes de construction auxquels on s'habitue vite, par deux ou trois conjonctions dont on comprend aisément les sens divers. L'annotateur a

d'ailleurs mis des éclaircissements partout où cela lui a paru utile ; on les trouve en fin de volume dans des notes très sobres auxquelles renvoient les chiffres placés dans le texte, suivant la nouvelle méthode des « Classiques Garnier. » Il s'est bien gardé, par contre, de réduire à leur équivalent logique les images qui font le charme si particulier de S. François.

C'est une surprise, en même temps qu'un rare plaisir, de lire cette prose fluide, dégagée, alerte, qu'on croirait presque de Fénelon, alors qu'elle est antérieure à Descartes. Le *Discours de la Méthode* paraît encore alourdi, paralysé, empêtré dans les langes du latinisme, à côté de cette phrase courte qui fait déjà penser à La Bruyère, voire à un Voltaire attendri et délicieusement fleuri. Rappelons ici le mot de Victor Bérard qui n'est point une boutade : « S. François de Sales est l'auteur qui a rendu le plus de services à notre langue : il est la porte d'entrée au XVIIe siècle. L'*Introduction à la vie dévote*, disons plutôt l'introduction à la langue française... »

Toutes ces considérations d'ordre littéraire pourront paraître bien profanes à propos d'un écrivain spirituel et d'une œuvre d'édification. Elles étaient nécessaires pour expliquer l'attrait qu'exerce cette œuvre sur ceux-là même qui en méconnaissent le véritable but.

Dans l'avant-propos et les notes M. Forot met tout son talent à faire goûter et aimer le livre et il ne sépare pas, certes, le profit spirituel du plaisir littéraire et purement intellectuel. Il retrace brièvement l'histoire du Saint, s'attardant surtout au portrait moral. Il étudie chez lui le naturel et la sainteté, insiste beaucoup, à la suite du philosophe espagnol Eugenio d'Ors, sur la distinction du gentilhomme qui voulait que fût évitée dans la vie religieuse « la moindre trace de singularité ou de caractère pittoresque. » Il admire surtout chez le Saint cet « esprit juste, » si bien défini par lui-même au chap. 36 du livre III de l'*Introduction.* Il expose sa tactique : « Ce saint qu'on juge aimable ne songe qu'à la bataille. » Il signale son goût ardent de la vérité et son zèle à la faire paraître. « Je ne crois pas, écrit-il, qu'on ait jamais porté sur soi-même, sur les autres, sur le monde, sur le bien et sur le mal, un regard aussi froid, aussi clairvoyant, aussi objectif que celui du tendre évêque de Genève. » En bon poète méridional qu'il est, il va jusqu'à relever chez lui des traits de sagesse mistralienne.

C'est bien une révolution dans la sainteté qu'opéra François de Sales en appelant à la vie dévote des personnes de toutes les classes et de tous les états. Le mot est de Sainte-Beuve qui lui consacra un article des plus sympathiques dans ses *Causeries du lundi* (tome VII). La nouveauté tient beaucoup moins aux conseils donnés qu'à la manière de les présenter, attrayante et persuasive, qui inspire, avec le désir de les mettre en pratique, une grande confiance en la miséricorde de Dieu. « Le livre de S. François de Sales, écrit le savant critique, réconcilia la dévotion avec le monde, la piété avec la politesse et une certaine humanité ; il remplit, assure-t-on, un vœu d'Henri IV lui-même, lequel causant avec Deshayes, cet ami intime de l'évêque, avait exprimé le désir que l'on composât un tel ouvrage qui remît à la Cour la religion en honneur et ne la présentât aux laïques ni comme vaine, ni comme farouche. ...Quoi qu'il en soit, le livre de S. François de Sales parut à point pour servir ce royal désir, mais il n'en fut point le résultat ; ce ne fut en rien un livre commandé. Comme la plupart des ouvrages vrais et qui saisissent le plus la société à leur moment, il ne fut point écrit de propos délibéré : il sortit d'une inspiration naturelle et toute particulière. »

Est-il besoin d'ajouter qu'il n'a rien perdu de son actualité ni de sa force bienfaisante ?

Albert CHÉREL. — **Le Pensée de Machiavel en France.** — In-12 de 350 p., sans indic. de prix. — L'Artisan du Livre, 2, rue de Fleurus, Paris 6e.

C'est un livre tout à fait prenant que nous donne ici M. Albert Chérel. Tout le monde connaît les remarquables études de l'auteur sur Fénelon, son prestige, son influence, sa religion du pur amour, ses idées politiques ; M. Chérel n'a pas consacré à Fénelon moins d'une dizaine de publications. Il a étudié aussi Rancé. Le voici qui s'attaque à Machiavel. Son ouvrage n'aborde, il est vrai, qu'un aspect du vaste problème du machiavélisme : il se borne aux manifestations littéraires et il se limite à la France ; il ne nous donne donc pas une histoire totale du machiavélisme et de son rôle dans les Temps Modernes. Nous sommes de ceux qui pensent que le grand hérésiarque de l'époque moderne ne fut pas Luther, mais bien Nicolas Machiavel. Nous avons été heureux de trouver dans l'étude de M. Chérel cette réflexion qui remonte au temps de la Fronde : « En 1648, un traducteur latin du *Prince* (de Machiavel), à Leyde, remarquait non sans mélancolie qu' « une foule de bons esprits regardaient comme responsable des maux de la Chrétienté Machiavel et Machiavel seul. » C'est absolument notre avis. Le machiavélisme nous apparaît, au sein de la chrétienté, comme le pharisaïsme au sein de la Synagogue. Il consiste essentiellement à subordonner la religion à la politique, à utiliser le sentiment religieux comme une manière de conduire les peuples, à nier au fond toute religion et toute morale, en ne croyant plus qu'au succès, à la force ou à la ruse. Machiavel a établi le bréviaire des hommes d'Etat. Ses principes ont passé de la politique au monde financier et économique ; le libéralisme matérialiste de l'ère industrielle n'est pas autre chose que la transposition du machiavélisme dans le domaine de la production. Politique du surhomme, Economie de surproduction capitaliste sont deux choses liées. C'est de cela qu'est faite l'histoire européenne depuis l'époque de Machiavel. Il a été le théoricien, non l'inventeur, du système dont nous mourons.

M. Chérel n'a pas entrepris de raconter l'influence exercée par le machiavélisme dans les conseils de la politique européenne, pas plus que dans les conseils de la production industrielle mondiale. Il ne touche que fort peu à la politique et pas du tout à l'histoire économique ; il demeure dans l'histoire littéraire. Il nous apporte en foule des textes savoureux, peu connus en général, exhumés de tous nos auteurs français depuis le XVIe siècle. Si le défilé des citations est parfois, comme l'auteur en convient, quelque peu monotone, il est toujours intéressant et instructif. Et ce qui se dégage de cette révision de toute notre littérature sous l'angle du machiavélisme, c'est qu'à part un très petit nombre d'exceptions, l'immense majorité de nos écrivains a été vigoureusement hostile aux doctrines immoralistes de l'illustre florentin. Même pendant que le machiavélisme inspirait nos hommes d'Etat, un Mazarin, un Louis XIV, par exemple, l'aversion pour le machiavélisme s'affirme dans les lettres françaises avec une force et une suite étonnantes. L'un des plus acharnés de tous est Fénelon. Son *Télémaque* n'est pas autre chose qu'un *Anti-Machiavel.* Dans son *Mémoire sur l'Education des Princes* Fénelon écrit, en s'adressant à Mazarin : « Vous avez bien fait pis aux Français que de répandre leur sang... Vous avez corrompu le fond de leurs mœurs ; vous avez rendu la probité gauloise et ridicule... La vraie habileté consiste à comprendre qu'à la longue la plus grande de toutes les ressources dans les affaires est la réputation universelle de probité. Vous êtes toujours en danger, quand vous ne pouvez mettre dans vos intérêts que des fourbes et des fripons... »

De siècle en siècle, M. Chérel en vient à notre temps. Il n'a pas de peine à y trouver toutes sortes de traces du machiavélisme. Il est admis notamment

de nos jours que la politique est complètement étrangère à la morale. M. Chérel cite par exemple « d'un catholique d'*Action française* », M. de Mandat-Grancey, cette « profession de foi machiavélique » : « Je tiens que le meilleur des prêtres serait le dernier des hommes auxquels une nation devrait confier ses destinées. On me répondra que la France ne s'est pas mal trouvée d'avoir confié les siennes au cardinal de Richelieu. Je réponds que cela tient à ce qu'il était un assez mauvais prêtre. C'est pour cela qu'il pouvait être un bon homme d'Etat. Il n'aurait pas pu l'être s'il avait été un bon prêtre, parce qu'alors il aurait voulu, selon l'expression consacrée, faire régner sur cette terre le règne du Christ ; en d'autres termes, appliquer au gouvernement des hommes réunis en collectivité les principes de l'Evangile : *chose absolument impossible*. »

Pour nous, nous regardons au contraire comme un abominable blasphème l'affirmation que le règne de l'Evangile — en droit et en principe — est impossible ici-bas. C'est justement ce que nous reprochons aux pangermanistes, dont nos supernationalistes français adoptent les idées sans toujours s'en apercevoir.

Justement, M. Chérel nous cite un passage d'un document curieux que nous rapporterons ici d'autant plus volontiers que nous avons eu l'original entre les mains en 1918. Il ne s'agissait pas, comme le dit M. Chérel, d'un « carnet de guerre allemand », mais bien d'une lettre missive de quatre pages, écrite par un intellectuel allemand et assez difficile à déchiffrer. En voici les phrases les plus « machiavéliques » :

« La guerre traîne en longueur. Nous finirons peut-être par la perdre. Tout cela parce que nous manquons d'hommes. J'appelle un homme celui qui sait s'élever au-dessus des croyances, des préjugés, des superstitions de la foule. L'homme qui est né pour être chef ne se laisse pas prendre aux illusions du vulgaire. Il utilise les forces religieuses et morales de son peuple, pour le but qu'il s'est fixé, sans être dupe des bêlements du vulgaire. C'est ce que nous enseignait Hans Delbrück dans son cours d'histoire. Il nous montrait que les hommes d'Etat grecs ou romains ne partageaient pas les enfantines croyances du commun. Un Alcibiade faisait mutiler les Hermès. Un consul romain faisait jeter à la mer les poulets sacrés qui refusaient de manger. On doit savoir mener les peuples par leurs idées imbéciles. L'homme est celui qui domine le troupeau et que rien ne détourne de son but. Ce qu'il nous faut en Allemagne, c'est un homme ! »

Quand cette lettre tomba entre nos mains, elle attira tout de suite notre attention et elle entra dans un rapport destiné à l'Etat-Major, sur l'état d'esprit allemand. Nous la retrouvons, non sans surprise, mais avec joie, dans le recueil si suggestif de M. Chérel. Elle prouve que le machiavélisme, s'il n'a pas épargné la France, surtout dans les milieux politiques, est encore plus cynique en d'autres pays que chez nous. Et tant qu'il ne sera pas mort, la civilisation en péril ne sera pas sauvée !

Jacques BAINVILLE. — **La Troisième République, 1870-1935.** — Un vol. in-16 de 320 p., 15 f. — Paris, Arthème Fayard.

Un livre de Jacques Bainville est devenu un événement littéraire. Son *Histoire de France*, son *Napoléon* ont atteint d'impressionnants tirages. Nul doute que sa *Troisième République* n'obtienne un succès tout semblable. L'ouvrage est écrit dans ce style sobre et précis, souple et fort, élégant et rapide qui caractérise la manière du brillant académicien. Il ne faut pas lui demander de détails techniques, de dates, de chiffres, d'anecdotes sensationnelles. Il n'a rien du livre scolaire où l'on apprend son histoire, rien du livre amusant où les hommes d'Etat apparaissent en déshabillé. On sera surpris par ailleurs que l'histoire coloniale de la Troisième République soit passée sous silence, que la Guerre de 1914 à 1918 ne soit traitée que du point de vue de la politique intérieure, que l'Après-Guerre ne reçoive qu'une vingtaine de pages, environ une page par année, alors que les 44 ans d'avant la Guerre sont traités en plus de 280 pages, soit une moyenne de près de sept pages par année. Après tout, il faut être juste et ne pas chercher dans ce beau livre ce que l'auteur n'a pas voulu y mettre. Il ne l'a pas intitulé *Histoire de la Troisième République ;* c'est sans doute parce que ce titre eût été trop ambitieux, trop démesuré pour le petit volume consacré à un si vaste sujet.

Qu'a donc voulu faire M. Bainville ? C'est à lui-même qu'il faut le demander. « La troisième République, écrit-il dans son *Avant-Propos*, est entrée dans la 66e année de son âge. Les deux premières avaient eu une existence brève. Nous avons vu chez plusieurs peuples des régimes républicains finir non moins vite par des dictatures de divers genres. En France, malgré de fortes traditions monarchiques, non seulement la République a duré, mais encore elle a gardé les formes qu'à l'origine elle avait reçues. Elle ne s'est pas accompagnée — jusqu'à présent — d'une révolution sociale. Enfin, elle offre la combinaison très rare de la démocratie et de la liberté, mélange sans doute instable puisqu'il s'est décomposé si vite, en d'autres temps chez nous, de nos jours dans d'autres pays... Il ne paraît pas faux de dire que la troisième République présente un cas exceptionnel de conservation. Comment cela se fait-il ? Comment cela s'est-il fait ? Quelles ont été les causes, quels ont été les éléments de cette longévité ? A quoi est-elle due ou à qui ? C'est à ces questions que notre récit essaie de répondre. »

Voilà donc exactement ce que l'on trouvera dans l'œuvre si intéressante de M. Bainville : les raisons du maintien de la République, malgré les fautes des Républicains. Et voici en gros la réponse ou les réponses du brillant écrivain.

La Troisième République se maintient depuis 65 ans (je ne sais pas pourquoi M. Bainville dit qu'elle est entrée dans sa 66e année, puisque les 65 ans ne seront finis que le 4 septembre prochain) pour deux raisons principales : la première, c'est que sa Constitution n'est pas une Constitution républicaine, mais une Constitution monarchique, qu'elle n'a pas été faite par des républicains, mais par des monarchistes prudents, sages, équilibrés, amis d'un juste-milieu, éloignés de tous les excès, des monarchistes centre-droit et centre-gauche, — et la seconde, c'est qu'elle a toujours trouvé, au moment des grands périls, l'homme nécessaire pour résoudre constitutionnellement les difficultés de l'heure. Rappeler ces difficultés, ces crises du régime, désigner les sauveurs successifs, c'est surtout cela que s'est proposé M. Bainville.

On lira son exposé limpide et suggestif non seulement sans fatigue, mais avec profit et plaisir. Je voudrais pourtant épingler sur son exposé une ou deux réflexions personnelles.

Il nous dit que ce fut une première chance pour la République que sa Constitution fût faite par des monarchistes. « En effet, écrit-il, si l'Assemblée s'était séparée en abandonnant à celle qui devait la suivre le soin de faire une Constitution, elle eût laissé le champ libre à des aventures. Il est à croire que des électeurs comme ceux de 1876 eussent donné une Constituante singulièrement hasardeuse. Il est infiniment probable aussi qu'une République fidèle aux principes de la démocratie pure eût été vouée à l'instabilité, à l'anarchie, à une faillite rapide, à une chute renouvelée du 18 brumaire ou du 2 décembre. Une Constitution conforme à la doctrine républicaine ne pouvait comporter qu'une Chambre unique... La nouvelle chance de la République, lorsqu'elle tomba aux mains des républicains, fut de trouver une maison qui avait été disposée pour un roi constitutionnel » (p. 46 et s.).

Il me semble que les royalistes d'Action française devraient bien méditer ce passage. De quoi se plaignent-ils ? Ils veulent une monarchie. Est-ce pour les beaux yeux d'un homme ? Croient-ils au droit divin ? Si c'est pour le pays, la Constitution doit leur suffire. Cette Constitution, déclare M. Bainville, est celle d'une monarchie parlementaire. Nous sommes donc, en dépit de l'étiquette, en *monarchie élective*. Qu'avons-nous besoin de l'hérédité ? Notre Président est impuissant, mais il a tous les pouvoirs d'un roi constitutionnel. Il pourrait en avoir davantage si les textes constitutionnels étaient remis en vigueur et si l'exercice du droit de dissolution se régularisait. En somme, ce sont les républicains qui veulent maintenant conserver à tout prix une Constitution purement monarchiste, et ce sont les monarchistes qui veulent la détruire : c'est le monde renversé. Ironie des choses !

Sur le second point, M. Bainville fait observer que l'homme nécessaire est apparu chaque fois en temps utile. Mais il ne me paraît pas insister assez sur ce point que le fond raisonnable, le fond catholique, laborieux, tranquille, sceptique en matière de politique, de nos populations a joué un rôle beaucoup plus grand dans la conservation du régime que la présence de l'homme idoine au moment où l'on avait besoin de lui. Chez nous, les partis extrêmes n'obtiennent jamais d'assez gros succès pour faire basculer le régime, ni à droite ni à gauche. Dans les grandes crises, comme celle de la guerre, la masse française va droit à son devoir, à ce qui est son salut, en vertu de l'instinct ancestral catholique, en jetant par dessus bord les idéologies illusoires de droite ou de gauche. Il me semble que M. Bainville n'a pas assez appuyé sur cette vérité essentielle de notre histoire contemporaine. L'Eglise, persécutée et appauvrie, joue encore un rôle de premier plan dans le déroulement de l'évolution historique du pays. Mais elle ne le joue que parce qu'elle s'obstine à vivre contre tous les efforts acharnés à sa perte. Elle fait du travail individuel, obscur et profond, presque invisible. Mais c'est elle qui est toujours « le sel de la terre. » Je reconnais du reste que nous sommes arrivés à un point où il devient nécessaire de donner un peu plus d'air au pionnier du renouveau français. Nous ne demandons que la justice et la liberté. Qu'on nous donne au moins cela, en matière scolaire surtout, autrement les scandales de la politique finiront par provoquer la chute de ce régime aménagé par des monarchistes et dirigé par des francs-maçons depuis plus de cinquante ans.

Henry Bordeaux, de l'Académie française. — **Episodes de la vie littéraire.** — In-16 de 314 p., 15 f. — Paris, Plon.

M. Henry Bordeaux est un écrivain admirablement fécond. Son œuvre est à l'image de sa personne ; elle est solide et elle glorifie la vie. Songez qu'il n'a pas produit moins d'une quarantaine de romans, à quoi il faut ajouter dix grands récits de voyage, six ou sept livres de guerre, quinze ouvrages de critique et d'histoire littéraire, et accessoirement quelques pièces de théâtre. Voilà qui témoigne d'un labeur sans répit et d'une culture à peu près universelle.

Son prestige porte d'ailleurs ombrage à la jeune génération, qui voit en lui le représentant le plus pur de cette forme de littérature conventionnelle qu'on a nommée « le genre académique ». Les uns l'accusent de « récrire » le même roman depuis trente-cinq ans ; les autres lui accordent le sens de la construction, mais lui reprochent la banalité extrême de sa langue. C'est d'ailleurs au seul romancier que l'on en a. Et je ne serais pas éloigné de croire, en dépit des apparences, que la partie romanesque de son œuvre soit en effet la plus caduque.

Pour mon compte je préfère ses ouvrages de critique, où les historiens de l'avenir chercheront un témoignage du temps présent. On n'a pas oublié les livres clairvoyants qu'il a consacrés à *Barbey d'Aurevilly*, *Henri Bremond*, *Jules Lemaître*, à la *Jeunesse d'Octave Feuillet*, ni ces beaux livres qui ont pour titres *Visages de France* et *Amitiés étrangères*. Dans les *Episodes de la vie littéraire*, il groupe aujourd'hui, en un vaste tour d'horizon qui va de la *Princesse de Clèves* à Pierre de la Gorce, de nombreuses et attachantes études, publiées une première fois dans les revues et périodiques.

Le livre comprend deux parties. La première est intitulée : « Essais de critique. » M. Henri Bordeaux, dans son premier chapitre : « *La Princesse de Clèves* ou Le Cœur et la Raison », nous montre son sens inné de la raison, son horreur des extravagances et son culte pour l'amitié. Puis il nous guide dans une agréable visite à Livry et au musée Carnavalet, tout pleins des souvenirs de Mme de Sévigné. Plus près de notre époque, il relit pour nous l'œuvre historique de Taine et commente excellemment les leçons du grand historien sur les origines de la France contemporaine. Malgré son admiration pour l'homme, il met le doigt sur le point faible de la doctrine : « Ce qu'on peut reprocher à Taine précisément, c'est un pessimisme venu des documents et fermé à la vision directe de la vie. Il faut avoir vécu de plus près avec les hommes et les femmes de chez nous pour deviner ce qui demeure encore des vieilles vertus de la race, malgré tous les avatars. Un philosophe les regarde de trop loin, et avec des yeux un peu fatigués par la lecture des textes » (p. 131). Suivent de belles pages sur « la Bretagne à l'Académie » en la personne de Charles Le Goffic, et des études consciencieuses sur Arvède Barine, une collaboratrice de la *Revue des Deux Mondes* trop oubliée de nos jours, sur Paul Bourget, sur Napoléon « l'homme traqué » (à propos du *Napoléon* de Jacques Bainville).

Dans la seconde partie « Les Ombres, » M. Bordeaux se plaît à parler de ceux qu'il a vus vivre, relatant de nombreux souvenirs personnels qui éclairent vivement la personnalité de quelques grands écrivains disparus. Après une sorte de prologue intitulé « Soir de Toussaint » qui est un remarquable morceau de bravoure, il évoque tour à tour les figures de Maupassant, Barbey d'Aurevilly, Ferdinand Fabre, Pouvillon, Le Goffic, René Bazin, Jules Lemaître, José-Maria de Hérédia, Jean Moréas, Paul Adam, André Beaunier, Marcel Boulenger, Henri Bremond, Maurice Barrès, Pierre de la Gorce.

Ecrites au lendemain de la mort de ces personnages ou à l'occasion d'un anniversaire, ces pages très sobres trahissent une émotion à peine contenue. On goûtera particulièrement le chapitre délicat sur Jules Lemaître, que M. Bordeaux remplaça naguère à l'Académie. Sans se livrer à des divulgations, hélas ! trop à la mode aujourd'hui, l'auteur évoque le triste roman de jeunesse de son aîné : un mariage inconsidéré, bientôt malheureux et, presque aussitôt après, rompu par la mort prématurée de l'infidèle ainsi que de l'enfant qu'elle venait de mettre au monde. Et voilà qui explique bien des choses dans la vie et l'œuvre d'un écrivain dont la réputation subit, en ce moment, l'éclipse habituelle à la renommée des morts récents, mais qui sera regardé, quelque jour, comme l'un des esprits les plus distingués et les plus représentatifs de la génération d'avant-guerre.

C'est à son propos que M. Bordeaux écrira cette page que nous croyons devoir citer en entier parce qu'elle contient la meilleure définition et le plus bel éloge que nous connaissions de la littérature digne de ce nom, celle qu'il a voulu ici même promouvoir :

« Nous ne lisons pas les poètes, les romanciers, les philosophes mêmes pour nous instruire, mais pour notre plaisir, pour la clarté dont ils illuminent nos sentiments et nos idées, pour la chaleur qu'ils répandent dans notre sang. Ils nous connaissent de loin, et de loin nous leur confions notre vie. Car notre fond hu-

main est la matière même de toute notre littérature. Les cadences du rythme, la composition, l'analyse et le style ne sont là que pour révéler ce fond d'humanité. Et la littérature, c'est cela. Tout le reste... n'est pas littérature, et il faut rendre à ce grand mot trop souvent profané son plein sens. On a osé la confondre avec le verbiage, avec la rhétorique, avec la poudre et les fards et tous les ornements inutiles de la déclamation et du faux lyrisme, comme avec la bassesse des lieux communs et des banalités, quand elle est appropriation, justesse des pensées, probité de la langue, raison, grâce, lumière et porte en elle *cet élément de sincérité complète et profonde*, seul capable de donner aux livres, pour reprendre une phrase d'Alfred de Vigny, « le caractère sacré que doit donner la présence du vrai, ce caractère qui fait venir des larmes sur le bord de nos yeux lorsqu'un enfant nous atteste ce qu'il a vu. » La littérature a cette beauté pure du témoignage. Elle nous transmet le cœur, le cerveau et le rêve des hommes qui nous précédèrent : ainsi nous aide-t-elle à vivre » (p. 246).

François MAURIAC, de l'Académie française. — Petits essais de psychologie religieuse. — In-16 de 155 p., 10 f. — Paris, L'Artisan du Livre.

Barrès jeune adressait à des « intercesseurs » (Benjamin Constant, Sainte-Beuve, Baudelaire) des prières qui devaient le vivifier. Pendant la guerre, à Salonique, cloué pendant des mois sur un lit d'hôpital, M. François Mauriac s'est à son tour réfugié vers des auteurs qu'il considérait comme des témoins et des défenseurs des valeurs menacées. « Ce que la victoire allemande risquait de détruire, cette connaissance raisonnée du cœur humain, était née chez nous d'une pratique séculaire de l'examen de conscience et de la casuistique » (p. 9).

Les pages où l'écrivain nous livre ses méditations, où il s'interroge devant nous, furent publiées une première fois dans la *Revue des Jeunes*, où l'on en retrouvera l'essentiel (nos des 10 mai, 10 octobre, 25 déc. 1917 et 25 mai 1919). Réunies en volume au lendemain de l'armistice (à la Société littéraire de France), elles n'attirèrent, de l'aveu même de leur auteur, l'attention d'aucun critique. Mais les années ont passé ; M. François Mauriac a vu, suivant la prédiction de Barrès, son avenir « ouvert, assuré, glorieux » ; du sénat aux palmes vertes qui l'a accueilli presque à l'unanimité, jusqu'aux plus jeunes comices de la France intellectuelle, suivant un autre mot d'André Rousseaux, il polarise aujourd'hui l'attention et l'amitié de tous les esprits.

Ces pages n'ont rien perdu de leur actualité. Elles portent d'ailleurs un témoignage sur leur auteur et fixent une date dans son activité. Avant la guerre, M. Mauriac avait eu la pensée de se consacrer à l'étude de Lamennais, de ses disciples et de ses amis, et l'ambition d'élever à leur mémoire « un monument comparable au *Port-Royal* de Sainte-Beuve ». Mais depuis, ses goûts ont changé. Il a délaissé l'entreprise pour se consacrer au roman, car, avoue-t-il ici même, « il est plus aisé et plus avantageux d'inventer des personnages que de peindre avec patience le portrait de ceux qui ont réellement vécu. »

Il ne faudra donc pas chercher dans ces brèves études la pensée définitive de l'écrivain sur Lacordaire, Maurice de Guérin, Baudelaire, Amiel et Stendhal. « Sauf Maurice de Guérin, déclare-t-il, ils ne m'intéressent plus. Quant à Baudelaire il est toujours aussi près de mon cœur. Mais pour le goûter encore, il faudrait que je l'oublie un peu. Je l'ai trop aimé : il existe comme une usure de l'admiration. » Avouons en effet que le portrait de ce dernier est quelque peu flatté et qu'on y fait surtout état des passages qui rendent un son catholique, sans trop mesurer leur importance par rapport à l'ensemble. Et rappelons à ce propos à nos lecteurs l'étude un peu sévère mais toujours opportune consacrée naguère par l'*Ami* au « cas Baudelaire » (1928, p. 481-87, surtout les deux dernières colonnes).

Maurice de Guérin, lui, « nous est un exemple de ce que peuvent encore les faux dieux contre une âme de la plus haute élite catholique. » Selon le mot d'un critique, il a « vécu » le panthéisme et découvert dans l'étendue de quoi se consoler de l'absence de Dieu. « Il fallut que la mort vînt réconcilier en lui ces deux amours : celui du Créateur et celui du monde créé. Ce n'est pas vrai qu'il joua pour Eugénie la comédie du retour à Dieu. »

Quant à Amiel, ce professeur d'esthétique à l'Académie génevoise, prisonnier de la religion calviniste à laquelle sa raison n'adhère pas, il n'a « d'autre issue qu'un calme désespoir et ce passe-temps d'un journal où il se regarde souffrir. »

Dans son étude sur Henri Beyle (la plus poussée), M. Mauriac, à l'encontre de cet écrivain rebelle à toute métaphysique et qui dénonçait dans le christianisme « une sorte de valérianate spirituel contre le spleen européen », convie les démobilisés de sa famille spirituelle à étonner le monde par « cette alliance en eux des vertus chrétiennes et de tous les dons humains qui les sacrent chefs temporels, organisateurs de la matière. »

Dans la pensée de l'auteur, ces leçons et ces exemples, le plus souvent par l'effet d'un contraste, doivent servir d'avertissements au jeune chrétien revenu de la guerre. Après quinze ans, ils n'ont rien perdu de leur opportunité.

M. Mauriac nous paraît bien sévère pour ses premiers maîtres, les Marianistes de Caudéran, qui ne fournirent à sa fringale de lecture que « d'édifiantes tisanes. » Depuis qu'il est père de famille, il a dû mieux comprendre la prudence de ces éducateurs. D'ailleurs il existe aujourd'hui parmi nous assez d'auteurs de talent pour que « l'idée de médiocre, une espèce de niaiserie, ne se confondent pas (dans l'esprit du jeune étudiant) avec les pratiques religieuses. »

Nous lui savons gré, par contre, de s'insurger contre ceux qui envient l'émerveillement des convertis et leur ferveur. « Ils n'accumulent pas, écrit-il dans une belle page qui mérite une large publicité, au long des premiers ans de leur vie ces communions, ce trésor acquis, inaliénable, dont l'homme et le vieillard gardent le bénéfice infini. Mon Dieu, cela au moins est à moi, mon enfance, la prière du soir dans l'obscure chambre maternelle, mon cœur très pur accordé à chaque fête de l'Eglise et fleuri comme un autel ou voilé de violet, selon que vous naissez dans une étable ou que vous agonisez au Jardin. Cela au moins est à moi, toutes les messes dominicales de sept heures au collège lorsque la *prière à Jésus crucifié* faisait s'écarter mes mains de mon visage encore hors du monde.

Cette certitude du cœur dès le berceau, cette part de notre enfance à la fraction du pain, cette réserve sacramentelle de toute une enfance et de toute une adolescence, cela nous défend d'être troublés si, plus tard, un professeur vient nous dire de renoncer à notre révélation parce que Moïse n'a peut-être pas écrit le Pentateuque ou que lui paraît fallacieuse l'interprétation messianique de tel psaume. On ne fait point douter de la résurrection ceux qui ont bu et mangé avec le Christ ressuscité » (p. 103).

« Cahiers de la Nouvelle Journée ». — Henri DAVENSON. — **Fondements d'une culture chrétienne.** — In-8 de 200 p., 20 f. — **Paris, Bloud et Gay. 1934.**

Ce livre est un nouveau et précieux témoignage de ce qu'il est convenu d'appeler « la génération d'Après Guerre, » celle des jeunes hommes qui, enfants en 1914, atteignent aujourd'hui la trentaine. Leurs poètes et

leurs romanciers ont, les premiers, pris la parole ; mais tandis que ceux-ci, sur le mode lyrique, chantaient leur « inquiétude, » ce nouveau mal du siècle, et, prétextant que le monde et leur temps ne répondaient pas à leurs besoins profonds, s'attachaient à l'instinct et à la jouissance comme aux seules réalités primordiales, d'autres, que l'expérience chrétienne préservait de cette fureur et de ce désespoir, ont cherché à voir clair dans leur jeu et à résoudre loyalement le problème posé.

Certes M. Davenson met lui aussi beaucoup d'ardeur à faire le procès de son époque. Il abat bien des idoles, mais il sait que le vrai travail est le travail constructeur, et son essai nous donne plus qu'une ébauche, un véritable plan.

La première partie du livre est consacrée à la *crise de la culture* ou, comme s'exprime le sous-titre, à « la situation faite par le temps présent aux jeunes intellectuels. »

Quelle est-elle, cette civilisation dont ils ont reçu le dépôt ? Tous les jours, ils en mesurent le vide et l'incohérence. Economiquement, c'est la crise, la misère, le chômage. Scientifiquement, « nous avons sombré dans l'ethnologie. » Le mythe même du Progrès a fait faillite. Les hommes ont assisté, émerveillés, au développement morbide de toutes leurs techniques. La science, en dépit d'élans magnifiques n'est plus au service de l'homme : le plus net acquis de la chimie organique, c'est l'explosif et le gaz asphyxiant. Le savant est maintenu par sa spécialisation dans un domaine limité de connaissances, d'expériences, de vérités. « A force de vivre dans le domaine terre à terre des petites vérités de détail, des vérités *secundum quid*, il éprouve une certaine oppression et lui aussi un certain sentiment de limitation et d'appauvrissement » (p. 29). Décidément, que d'illusions soutenaient nos bons scientistes de jadis !

Va-t-on se réfugier, comme dans l'une des positions les moins menacées, dans la littérature et les arts ? Y retrouvera-t-on l'idéal humaniste de la culture ? Non, déclare l'auteur : « La notion de culture générale est devenue un non-sens. Le fait d'emmagasiner dans l'esprit un assemblage de notions élémentaires est tout ce qu'on voudra, mais pas une culture » (p. 29). De plus, « dans la mesure où elle est désintéressée, la culture devient étrangère aux hommes d'affaires et aux ingénieurs d'aujourd'hui ; elle ne peut s'insérer profondément dans une vie tout entière consacrée à la technique » (p. 43). Elle n'est plus accessible qu'aux « professionnels de l'intelligence » : écrivains, artistes, dilettantes qui vivent en dehors de l'action, dans un milieu étroit et artificiel, sans ouverture sur le monde extérieur. Le plaisir artistique ne s'adresse plus lui aussi qu'à la sensibilité. Plus de réactions originales, plus d'idées personnelles sur l'art. De peur de passer pour philistin on préfère être snob. « La culture s'est réduite à de petits frissons à fleur de peau, plus intellectuels qu'émotifs... Elle n'est plus qu'un nom et une vaine apparence » (p. 51).

Voilà le procès de la culture que d'aucuns nomment « bourgeoise. » Faut-il la renier complètement ? Non, écrit M. Davenson, « ce serait une sorte de suicide, d'anéantissement de notre être. » L'accepter ? Pas davantage. Que faire donc ? Tenter de la modifier, et pour cela « construire une théorie de la civilisation saine, en montrer la valeur et les conditions d'existence. »

Tel est l'objet de la seconde partie, dite *Traité de la civilisation saine*. La civilisation saine est celle où une métaphysique s'est soumis les différentes techniques, qui tendent toujours à évoluer pour leur compte et de façon imprévue. Et par métaphysique l'auteur entend un « ensemble d'idées, de croyances, senties et reçues comme vérités » par un groupe, « un faisceau de vérités qui constitue une certaine doctrine sur le monde, l'homme et la vie, une *Lebens und Weltanschauung*... » (p. 73).

C'est cette métaphysique qui permettra à notre monde malade de reviser sa culture. « Une métaphysique apporte une table de valeur... Principe de jugement, principe de choix, elle est encore un principe de hiérarchie. Pour l'ethnologue tout est sur le même plan, la cuisine et la guerre, la danse et la météorologie. Mais la métaphysique introduit dans la vie de celui qui l'accepte un axe de références, un centre autour duquel tout s'organise... La culture métaphysique suppose une *reductio artium ad philosophiam :* les différentes techniques, *artes*, n'apparaissent plus que comme des moyens d'expression de la doctrine, comme sa réalisation dans le monde et dans la vie... » (p. 86-87).

Dès qu'existe cette communion doctrinale, « les hommes sont réunis par ce qu'il y a de plus réel et de plus profond dans leur être. Il n'y a plus de solitude pour le penseur ou l'artiste ; il n'y a plus d'antagonisme irréductible entre les classes. Tous les hommes participent à la même espérance, marchent vers le même but... », et l'on évoque avec Henri Davenson « ce monde où l'empereur et le serf, le pape et le mendiant, Dante et son valet, vivaient côte à côte, étaient unis par une fraternité profonde. »

Ce rêve s'est-il évanoui avec l'Occident médiéval ? M. D. ne le croit pas et il n'hésite pas, dans une troisième partie, à dessiner les grandes lignes d'une *Révision de la Culture*.

« Ne pouvant ni sortir de la culture de notre temps, ni l'accepter telle quelle, il ne nous reste qu'une issue : aménager cette culture, la reprendre par le dedans, la réviser entièrement pour la rendre conforme à notre idéal de la santé... Nous avons besoin d'une culture saine ; il n'y a de santé que dans la Vérité ; chrétiens, nous savons où est la Vérité. Il n'y a de salut pour nous que dans une culture sanctifiée et vivifiée par notre christianisme » (p. 120).

Dès lors, la conclusion s'impose, logique : « Notre culture sera donc une culture chrétienne. Sa règle fondamentale consiste à placer au centre de toute notre vie la Vérité chrétienne ; un effort de méditation, d'approfondissement permettra à chacun de dégager les exigences qu'elle implique, les attitudes qu'elle dicte en face des choses et des hommes. Elle doit fournir un principe de jugement, de choix, de hiérarchisation. Tout s'ordonnera à cette préoccupation dominante : toutes les manifestations de la vie chercheront à se rattacher par des liens secrets à cette Vérité dont elles deviendront une expression symbolique. Tout par là sera ramené à l'unité. Il n'y a plus rien dans l'âme et dans la vie qui puisse paraître indifférent, tout doit, par des chemins plus ou moins détournés, se justifier en fonction de la Vérité chrétienne, répondre à une de ses exigences, être un reflet de sa lumière. Toutes nos pensées, nos actes, nos amours seront confrontés avec cette Vérité, sommés de se soumettre à elle, de s'en pénétrer intimement » (p. 125).

Et qu'on ne s'y trompe pas : il ne s'agit nullement pour le chrétien de se retrancher du monde, de se nourrir exclusivement de pensées chrétiennes, de ne lire que les textes sacrés ou les Pères de l'Eglise, de fuir comme périlleuses ou coupables toutes les curiosités de l'esprit moderne. Il s'agit bien moins de pratiquer des sciences chrétiennes, un art chrétien, des lettres chrétiennes, que de pratiquer en *chrétien* les sciences, les arts et les lettres.

Qu'importe la diversité de nos cultures, si une communauté d'inspiration les lie et les oriente ! A chaque technique de reviser sa méthode, suivant ses lois propres, et de réaliser dans son domaine particulier « la réduction du monde à Dieu. » Aux lettres profanes, nous demanderons une enquête sur l'âme humaine, et les poètes maudits, les blasphémateurs et les révoltés ne nous effraieront plus : « C'est là souvent que vous trouverez dans toute sa pureté l'élan désespéré de l'âme vers la vérité. » Et M. Davenson va jusqu'à écrire :